



Sur la notion de "révolution" en Syrie (2011-2013)

Akram Kachee, Jérôme Maucourant

► To cite this version:

Akram Kachee, Jérôme Maucourant. Sur la notion de "révolution" en Syrie (2011-2013). Revue du MAUSS permanente , 2014, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article1046>. halshs-00956687

HAL Id: halshs-00956687

<https://shs.hal.science/halshs-00956687>

Submitted on 31 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sur la notion de “révolution” en Syrie (2011-2013)²

“Il est clair que les peuples qui devraient pouvoir se frayer des histoires neuves sont le plus souvent empêchés de le faire par leurs Etats avec leurs alliances, les intérêts qu’ils servent, les jeux qu’ils pratiquent. Les populations veulent devenir des peuples mais une formidable machine s’ingénie à les en contrarier. La pensée même d’un “peuple” n’est plus possible sans remettre en jeu toutes les notions reçues (identité, autodétermination, indépendance, etc.), mais il n’y a pas de doute sur l’existence d’un énorme peuplement de pauvres, de réfugiés, de massacrés, mutilés, égarés, désespérés, haineux ou accablés” Jean-Luc Nancy, « Nous avons perdu la guerre, » *Le Monde* (12 octobre 2013).

Préambule : les savants devant la catastrophe

Ainsi s’exprimait le philosophe Jean-Luc Nancy à propos de la Syrie. Ce rappel nous semble utile, car un certain nombre de savants sur la Syrie contemporaine ont négligé ce courage remarquable témoigné par de nombreux Syriens qui, en 2011, fit qu’un peuple se constitua en lieu et place d’une multitude écrasée par un tyran. Il s’agissait, en réalité, d’une manifestation de la *virtu* propre à un peuple, si l’on étend le sens de ce mot que Machiavel, réservait au Prince. C’est même la surprise qui a saisi l’Académie, car, par-delà la spécificité confessionnelle qui imprègne les sociétés de l’Orient arabe, une autre nation voulait naître. On peut même dire que les dissertations savantes sur les différentes appartenances religieuses ou communautaires, sur l’essence religieuse des Arabes (ou des Persans) et leur incapacité (raillée ou secrètement enviée) à entrer dans la modernité est une sorte de marqueur des études sur l’Orient. Et les chercheurs sont souvent attachés à ces capitaux spécifiques de connaissances dans un milieu aussi concurrentiel que bien d’autres !

Il y a, aussi, osons le dire, dans les études « orientalisantes », bien souvent, une sorte de parfum pré-moderne, une façon de spectre de René Guénon, dont la saveur peut plaire dans un monde mondialisé de marchandisation et de technicisation à outrance. Par principe, ce supplément d’âme orientale n’est ni laïc ni démocratique, bien sûr ! Voilà que ce musée intérieur se fissurait, il y a près de trois ans : une révolution semblait naître. La conception orientaliste, l’Arabe réduit essentiellement à un *homo religiosus* à la Mircéa Eliade, bel étranger à l’idée de révolution, allait-elle être remise en cause ? Ainsi, une controverse s’est développée quant à la qualification des faits : derrière le spectacle de révolution démocratique, dupant de naïfs Occidentaux, n’y avait-il pas, dès l’origine, une guerre civile à fondement confessionnel ? D’ailleurs, les développements récents, caractérisée par une emprise croissante du *jihadisme*, ne sont-ils pas la preuve que l’apparence que la société orientale se réconcilie enfin avec son essence ? La fin d’un phénomène

¹ Respectivement Maison de l’Orient et de la Méditerranée et Université Jean-Monnet (Saint-Etienne) et Laboratoire Triangle (UMR 5206 du CNRS et ENS de Lyon). Nous remercions Eric Verdeil pour sa lecture amicale et critique, les erreurs et omissions n’engagent que nous-mêmes. Ce texte reprend une partie de l’argumentation développée le 12 décembre 2013 devant les *Amis de Veblen* à Lyon (<http://thorstein.veblen.free.fr/>).

² Avertissement : ce texte a été d’abord publié le 18 décembre 2013 à l’adresse URL suivante : <http://crisy.hypotheses.org/88>

n'est-elle pas la clef de voûte de sa compréhension ?

Introduction : guerre civile ou révolution ?

La Syrie était et reste la nation arabe la plus affectée par la violence ; plus que le mot « révolution », c'est le mot « guerre » qui vient immédiatement à l'esprit, surtout en ce mois de décembre 2013. Le nouveau regard que l'on posait sur la Syrie en 2011 semble en décalage avec la réalité des jours présents. Pourtant, au commencement, il y a deux ans tout juste, la contestation qui visait le régime était fondamentalement pacifique. A cet égard, il convient de noter la réussite indéniable d'un régime qui, traitant de façon policière ou militaire une question politique, a réussi à militariser l'insurrection. Ainsi, le caractère originellement multiforme de celle-ci (Kachee, Maucourant, 2012a) a cédé la place à des logiques de polarisation et de radicalisation qui menace la substance même de la société. Les ingérences étrangères, qui se sont développées, avec le concours actif du régime, avide de construire d'utiles ennemis, ont incité nombre de commentateurs à nier le caractère révolutionnaire du moment que traverse la Syrie actuellement.

Mais, au-delà du milieu des spécialistes, le public informé ou militant s'est emparé de ce débat, car l'usage des termes est crucial. S'il s'agit, en effet, d'un affrontement communautaire, les oppositions seront analysées selon une grille qui renverra les Syriens à leur altérité radicale. On sort alors de la politique classique pour la police humanitaire. A l'inverse, s'il existe une perception par le public, ce qui est décisif dans les démocraties parlementaires, d'une réalité révolutionnaire, des conséquences politiques évidentes en termes de soutien voire d'ingérence sont possibles. On ne se mobilise pas de la même façon selon que l'on est face à une nouvelle guerre d'Espagne ou que se rejoue, sous une forme orientale, nos vieilles guerres religieuses (justement) abhorrées.

Nous reviendrons donc sur la notion de "révolution" pour convenir ou non de son utilisation dans le cas syrien. Il apparaîtra que l'expérience historique permet d'user de ce mot pour qualifier la nature profonde du fait qui s'est manifesté en Syrie en 2011. L'origine des événements a, selon nous, un sens révolutionnaire, ce qui n'empêche pas que le mouvement concret de la lutte contre le régime soit un mélange complexe de poussées révolutionnaires et de diverses contre-révolutions, dans un cadre géopolitique qui se prête merveilleusement bien à l'action des puissances étrangères, surtout des Etats proches. L'échec possible d'une révolution, par ailleurs, n'indique pas qu'elle n'a pas eu lieu, comme nous invitent à le penser nombre d'experts en paralogismes, mais doit nous inciter à comprendre le mode de recouvrement des forces révolutionnaires par des réactions de tous ordres³.

Pour ce faire, dans une première partie, nous allons discuter, selon une *approche comparatiste*,

³ Dans le cadre d'une telle analyse, il sera possible, comme nous le ferons sous peu, de dresser un bilan de l'action des représentations politiques de l'opposition. Il s'agit donc de comprendre l'échec politique de cette opposition, échec qui ne doit pas occulter les capacités de résistance et d'auto-organisation de la population. Finalement, il est vrai que les oppositions au régime sont devenues les meilleures alliées de celui-ci.

de la forme et l'évolution des phénomènes concernés, avant, dans une seconde partie, d'appréhender la *singularité de la société syrienne*, selon le point de vue de la culture arabe et de la question confessionnelle.

Nature et devenir de la révolution comme événement

Formes de l'événement

Selon Barah Mikhail, la forme des événements conforterait l'hypothèse que le monde arabe a plus été affecté par des *soulèvements* que par des *révolutions*, car l'étalon de la révolution véritable serait le moment khomeyniste où la multitude se fond en masse compacte, se jetant dans la bataille dès que le symbole même de cette révolution, la personne de Khomeiny, en donne l'ordre. Dans cette perspective, le monde arabe n'a certes pas connu de révolution, à la différence de l'Iran, même si, selon cette perspective, la religion demeure le secret commun de l'éternité du ciel oriental. En réalité, ce critère très exigeant de ce que doit revêtir la forme révolutionnaire devrait interdire qu'on parle de Révolution française ou russe, car la révolution a souvent été un phénomène de longue durée, affectant le corps social de façon différenciée. Barah Mikhail (2012a, p. 8) concède que « *seul le temps nous donnera une réponse certaine à ce fait* » (de la nature révolutionnaire de l'événement). Il n'en reste pas moins que la disqualification de la nature révolutionnaire de l'événement, courante dans le néo-orientalisme, doit nous inciter à travailler la comparaison, seul laboratoire dont dispose les sciences sociales pour ce type de phénomène.

Comme la « crise » en économie, on considère en général la révolution comme une *rupture*. Mais, tout comme la crise économique, la révolution politique n'opère pas seulement dans les quelques jours ou quelques mois critiques, dans ce moment qui sépare un ancien régime et un nouveau. En effet, diverses réalités sociales se conjuguent pour donner au processus révolutionnaire une structure aux temporalités distinctes. Un processus révolutionnaire n'est pas le même selon les lieux et les milieux sociaux que l'on considère. Se mêlent souvent l'engouement pour la révolution, passion du collectif à son acmé, et la crainte, poussant nombre d'individus à distance des événements. Et, bien sûr, s'y adjoint le prévisible désir réactif de contre-révolution, suscité par la perte des références qui ordonnaient un univers symbolique. La France de la fin du XVIII^{ème} siècle connut de telles contradictions et l'on peut affirmer que le processus révolutionnaire dura jusqu'à la fin des Guerres Napoléoniennes. Quant à l'instabilité sociale des Anglais, nos maîtres en guerre civile et régicide, elle dura la moitié du XVII^{ème} siècle. Le caractère révolutionnaire d'un événement politique ne semble donc pas devoir se mesurer au trait centralisé ou massif du mouvement, ni sans doute à sa durée.

Le propre de la révolution est qu'elle ouvre une discontinuité entre un avant, où le pouvoir était légitime, et un après, qui expose ce pouvoir à l'illégitimité, au refus de l'obéissance voire à la prise d'armes. Plus profondément, bien loin de l'étymologie, la révolution des Modernes, c'est l'idée que plus rien ne sera comme avant. En ce sens, les Syriens, qu'ils soient proches des révolutionnaires ou du régime, savent contre certains savants que la révolution a bien eu lieu, et qu'une autre société sortira des limbes de ce chaotique début de siècle. La question essentielle qui se pose, alors, selon nous, n'est pas de savoir si la révolution syrienne a réellement eu lieu, parce

que, de toute éternité, le monde arabe échapperait à l'élément révolutionnaire, mais de savoir si, comme en Iran hier, ou en Egypte peut-être maintenant, un Thermidor se produira, c'est-à-dire si, du mouvement conjugué de l'aspiration révolutionnaire et de la contre-révolution, émergera un système nouveau qui pourra être investi d'une légitimité durable, tout en refermant pour longtemps les possibilités révolutionnaires dans ce qu'elles avaient d'émancipateur.

Virtualité et réalité fasciste

Notre entreprise comparatiste essaie de faire échapper à l'étrangeté proche orientale, *horresco referens* pour certains clercs, le cours de la politique des peuples arabes depuis deux ans. Mais, il faut assurément aller plus loin que la référence nécessaire à Thermidor et reconsidérer les fascismes européens, car l'irruption de ceux-ci est la marque incontestable des temps de modernisation accélérée de nombreuses structures socio-économiques. Le renfermement des possibilités émancipatrices fut, en effet, dans l'Europe du XX^{ème} siècle, l'œuvre du fascisme. Sa radicalité fut de chasser *la* politique de l'aventure humaine au seul profit de l'omniprésence *du* politique, comme rapports de pouvoirs irriguant toutes les formes de sociabilités. Le fascisme fut la révolution politique mettant fin à toute tentative de révolution ou de transformation sociale. Le fascisme fut donc la contre-révolution *absolue* : il se servit du désir de la révolution authentique pour donner forme à tout autre chose.

Avant la prise de pouvoir par Hitler, Karl Polanyi remarquait en 1933 : « *il est devenu encore plus clair que l'essence du fascisme allemand ne réside pas dans des contre-revendications porteuses d'un contenu précis, mais dans cette participation formelle et apparente des masses au pouvoir autoritaire qui s'exerce sur elles. Plus précisément, l'essence du fascisme allemand consiste, en s'appuyant sur une organisation, à faire en sorte que les masses se dépossèdent elles-mêmes de leur pouvoir* » (Cangiani et Maucourant, eds., 2008, p. 360). Et Slavoj Zizek a, plus récemment, illustré avec brio ce détournement de l'énergie révolutionnaire : « *la furie même des pogroms antisémites est la preuve a contrario de la possibilité d'une révolution prolétarienne authentique : son énergie excessive ne peut se lire que comme réaction à la conscience (« inconsciente ») d'une possibilité révolutionnaire ratée* » (Zizek, 2002, p. 48-49). Comment ne pas ainsi penser que ce qui a été appelé communément « révolution islamique » en Iran n'a pas procédé, en réalité, d'une telle inversion du processus révolutionnaire authentique ? Ce n'est pas la première fois dans l'histoire contemporaine que la religion a habillé une transformation sociale de nature fasciste, comme l'analysait Polanyi pour le cas de l'Autriche des années 1930 (Cangiani et Maucourant, eds., 2008, p. 407-412).

C'est ainsi à la fois dans le sentiment de révolution « ratée » (à ce jour) et dans la soumission de masses effrayées d'elles-mêmes à un pouvoir, qui s'exercerait en leur nom, que l'issue la plus inquiétante est possible. À cet égard, le cas syrien est porteur de bien plus de radicalité mortifère que le cas égyptien, parce que le pouvoir assadien a su endiguer l'énergie révolutionnaire, diviser le peuple et commencer à faire préférer l'ordre ancien dans le tumulte d'une guerre qui n'en finit pas. Le désir de réaction peut s'exercer alors dans toute la démesure des violences et des angoisses présentes.

Esquisse de généalogie du problème

La culture arabe est-elle contre-révolutionnaire ?

La question de la *forme* des événements et de leur *devenir* nécessairement autoritaire ne peut manquer de susciter une hypothèse sur une spécificité culturelle qui rendrait l'Arabe étranger à la révolution parce que né dans une culture trop différente de la culture occidentale. La revendication égalitaire ne serait pas, selon cette hypothèse, aussi fondamentale qu'elle est en Occident. C'est ainsi le manquement à l'exigence de *dignité* (Mikhaïl 2012b), comme cela a pu se voir en Tunisie, qui serait un facteur bien plus décisif à l'œuvre dans les mouvements sociaux. Le tort des anciens régimes n'aurait pas été d'ignorer l'exigence d'*égalité*, valeur occidentale, mais d'avoir refusé à des parties entières de la population la reconnaissance d'une place permettant une vie digne, toute modeste fût-elle. Selon cette hypothèse, ce n'est pas tant le monopole politique qui serait un problème, dans ces sociétés, que l'abus de pouvoir généralisé transformant un pouvoir autoritaire - mais originellement fort légitime (cas de l'Égypte nassérienne) - en simple despotisme. La révolte arabe contemporaine, alors, ressemblerait plus aux jacqueries auxquelles l'on dénie souvent un caractère de classe, en soulignant que ces insurrections n'étaient pas destinées à renverser le féodalisme mais à en refuser les seuls abus qui jetaient les masses paysannes d'Occident dans l'indignité.

Or, il convient de critiquer les discours affirmant cette *différence essentielle* entre Orient arabe et Europe occidentale, une différence que rien dans l'histoire – le capitalisme, les échanges et les migrations – ne pourrait entamer⁴. Ne serait-ce que parce que les Syriens ne sont pas des Jacques modernes, quel que soit le jugement qu'on porte sur les anciennes jacqueries, mais des hommes vivant dans un système s'étant ouvert à des formes d'un capitalisme qui s'est par ailleurs mondialisé⁵ ! Comment nier que les événements ont été rendus possibles par le développement d'un « capitalisme politique »⁶ dans le moment même où les fonctions redistributrices de l'État se sont considérablement affaiblies ? Comment nier que ce type d'ouverture à la mondialisation n'a pas été le facteur déclenchant de l'insurrection d'une majorité de la société, exclue des dividendes de la croissance ? Comment nier le caractère de classe qui sous-tend l'insurrection ?⁷ Le simple fait de la prépondérance des sunnites dans les classes dominées de la société ne signifie pas, dans

⁴ Il serait possible ici d'évoquer une autre conviction qui permet de comprendre la logique de certains discours sur l'Orient : la notion de liberté politique lui serait étrangère. Ainsi, Martin Malia (2006, p. 17), revendiquant ouvertement un *eurocentrisme*, écrivait : « *La révolution est un phénomène d'origine européenne, tout comme la civilisation moderne est une création européenne [...] Seul le monde occidental [...] a connu la politique participative et la réflexion juridique et philosophique que cela implique* ». Selon Malia, la possibilité révolutionnaire est ainsi liée à une *culture* spécifique. Ce point de vue est discutable mais a l'avantage de la franchise et de la clarté.

⁵ On peut ainsi, avec le penseur syrien Sadik Jalal Al-Azm (2008), affirmer que la modernité est un fait occidental en son origine, comme l'affirmait Marx. Mais, ceci ne signifie nullement une adhésion au paradigme de Bernard Lewis, l'« *orientalisme ontologique* ». Hélas, il semble que, par-delà certaines oppositions de surface avec le travail de cet orientaliste, notamment en termes politiques, ce paradigme est partagé *de facto* par beaucoup de chercheurs

⁶ Maucourant (2010). Ce type de capitalisme implique souvent un « *capitalisme de copains* » (*crony capitalism*), idée que mobilisent Balanche (2006) et Donati (2009).

⁷ Rappelons à cet égard, qu'un (le) moteur de l'histoire, c'est la lutte des classes qui n'est pas nécessairement marxiste, nonobstant le désert culturel dans lequel nous vivons, mais remonte, au moins, à Machiavel.

cette hypothèse, que le sunnite est exploité ou dominé *en raison de son être religieux*, mais que 80% de la population provient de cette confession. Par ailleurs, il nous semble vain de distinguer l'aspiration à la dignité de la revendication égalitaire car c'est la seule égalité réelle devant le droit qui permet à l'Etat ou aux puissants de ne pas attenter à la dignité de tous. On ne peut rien attendre vraiment de la dignité d'un despote : souvent despote varie, bien fol qui s'y fie, pourrait-on dire aujourd'hui en parodiant François Ier.

*La question confessionnelle*⁸

Le lecteur nous pardonnera peut-être de seulement poser, maintenant, la question de la *diversité confessionnelle*⁹ qui est, général, l'exorde des discours dominants sur l'Orient arabe. Le modèle libanais de l'Etat confessionnel libanais est le parangon de système politique pouvant suggérer ce type de pensée. Au Liban, la politique s'organise selon une concurrence des élites communautaires dans un cadre formellement parlementaire, avec des tendances hégémoniques inévitables, lesquelles sont le fruit de tout processus compétitif. Ainsi, *grosso modo*, peut s'esquisser une chronique des hégémonies formelles : « maronitisme politique » dans les années 1970, « sunnisme politique » durant les années 1990 ou « chiisme politique » durant les années 2000. Mais, au Liban, ces tendances hégémoniques ne sont tolérées que parce que la prépondérance relative d'une communauté sur une autre, au plan politique, ne remet nullement en cause les rapports sociaux qui sont au fondement du pouvoir de ces élites. Tel est le sens du « consociativisme à la libanaise ». L'Etat assadien apparaît alors comme une autre façon d'assurer la cohérence d'une société pluricommunautaire, quand la menace d'une véritable hégémonie devient plus vraisemblable, du fait du poids singulier d'une confession (sunnite) qui n'est simplement pas majoritaire *relativement*, en termes démographiques, mais *absolument* majoritaire (en ce sens, ce qui est possible au Liban – une forme de libéralisme politique – ne l'est pas en Syrie). Dans le cas syrien, une communauté exerce une sorte de dictature pour sauver les autres communautés de l'emprise de la majorité.

On peut comprendre que l'étrangeté de ces fonctionnements sociaux puisse empêcher, d'un point de vue occidental, d'assimiler les événements actuels aux révolutions qui se sont déroulées en Occident, Russie comprise, depuis deux siècles. La volonté de revanche d'une fraction de la société, parfois majoritaire, contre une minorité confessionnelle¹⁰ qui a confisqué le pouvoir, ne

⁸ Il convient de rendre justice à une figure pionnière de nombre de travaux en la matière : Michel Seurat (1989), ce que nous avons commencé de faire dans Kachee, Maucourant (2012b). Jean-Pierre Filiu s'inscrit parfois explicitement dans le sillage de Seurat, notamment dans cette importance accordée aux Alaouites comme *confession structurée politiquement*, c'est-à-dire, selon notre terminologie comme *communauté*. D'ailleurs, le concept d'« Etat de Barbarie », propre à Seurat, est assumé par Jean-Pierre Filiu, en 2012, dans un entretien accordé à Carole Donati.

⁹ Il ne s'agit pas ici d'occulter que des modes de structuration politique trouve leur origine dans les identités confessionnelles telle qu'elles se sont façonnées durant les temps byzantins, comme l'a montré le travail d'Edmond Rabbath, (1985). Notre propos tente plutôt de remettre à sa place les déterminations confessionnelles dans le temps récent, c'est-à-dire de concevoir l'élément confessionnel comme un produit de l'histoire, producteur de l'histoire, soumis toutefois, comme tout fait social, à une mécanique du devenir.

¹⁰ Il importe de se souvenir que la notion de '*asabiya*', centrale chez Seurat et ceux qui s'en inspirent, ne se réduit pas à la confession : la '*asabiya*' peut être, en effet, locale (clanique, de quartier) ou régionale. A certains égards, l'alaouisme chez Seurat est autant religieux que régional. De même, pourrait-on soutenir que le pouvoir de Saddam Hussein était sans doute, avant tout, celui des hommes de Takrit. Mais, l'usage courant de ce terme par les épigones

peut être considérée, effectivement, comme un désir révolutionnaire authentique¹¹. Ainsi, sauf à jouer avec l'étymologie qui enseigne que la révolution est le retour à l'origine, le rétablissement d'une hégémonie confessionnelle sur toute la société ne constitue pas une révolution véritable. Selon cette perspective, le système politique syrien refléterait, très imparfaitement sans doute, un équilibre social où chaque confession a une place. Ce type d'analyse, assez répandue, résulte de ce que l'on néglige les rapports sociaux qui ne relèvent pas du communautarisme. Dans cette perspective, le phénomène confessionnel, voire, communautaire, cesse d'être une *détermination* sociopolitique parmi d'autres et devient un *déterminisme* soumettant le développement social à ses exigences. Selon ce point de vue, la culture arabo-orientale resterait conçue comme encore éloignée de l'âge démocratique, en dépit de quelques slogans superficiels ; ceux-ci devraient alors être compris comme des façons d'obtenir des soutiens politiques en Occident. Voilà donc une hypothèse sur les fondements de discours aussi répandus que contestables sur la Syrie d'aujourd'hui.

De ce point de vue, la figure d'un Bachar al-Assad serait celle du despote nécessaire, celle de la seule politique possible, sauf à vouloir la guerre civile, voire des possibles génocides. En ce sens, il faudrait mieux entendre la voix d'une fraction importante de l'opinion syrienne : elle reprend la thèse du régime selon laquelle celui-ci affronte un complot ourdi à l'étranger, car nombre de puissances n'auraient jamais toléré l'antisionisme du régime. Ce n'est donc pas le régime mais la société syrienne que l'on voudrait affaiblir durablement, comme ce fut le cas de l'Irak entre 1991 et 2003. Le pouvoir assadien exprimerait ici une sorte de normalité du pouvoir proche oriental qu'il est insensé de contrer frontalement, sauf à avoir d'autres desseins que de réformer positivement la société.

Or, c'est précisément face à la nouveauté révolutionnaire que le vieux cadre du confessionnalisme et de la politique des puissances a été réactivé par le régime. Il n'y a pas de normalité arabe en l'espèce, il y a volonté d'un despotisme de mobiliser tous les moyens possibles pour revenir au *statu quo ante*. Faut-il rappeler que ce régime, contre l'avis de bien des savants, n'a pas été en mesure de résister, qu'il n'a pas su trouver les ressorts *internes* lui permettant de surmonter l'épreuve révolutionnaire ? Il convient de se souvenir, en effet, que, sans les apports irakiens et libanais, sans l'aide massive apportée par l'Iran et Russie, le régime se serait effondré. A cet égard, il n'est pas raisonnable, comme on le prétend ça et là, de comparer l'engagement de l'étranger en faveur de la maison Assad aux aides reçues par les rébellions actuelles. Alors que deux puissances, de rang régional et mondial, ont jugé que la survie du régime syrien constituait un intérêt stratégique majeur pour elles-mêmes, ni les Etats-Unis ni ses alliés ou supplétifs n'ont pris semblable décision. Russes et Iraniens sont *directement* et *ouvertement* sur le théâtre d'opération syrien, les Américains sont dans des opérations théâtrales,

de Seurat fait que, très souvent, la confession demeure le déterminant principal de la constitution de l'*'asabiya*. Sans doute la reconnaissance par Seurat lui-même de la « valeur » de la « pensée politique » des Frères n'est pas pour rien en ce qui nous concerne ici.

¹¹En ce sens, les analyses des Frères musulmans des années 1970, qui voulaient démontrer que la Syrie était gouvernée par des hérétiques, n'impliquent nullement des conclusions révolutionnaires au sens moderne. Seurat (1989) soulignait que la « *pensée intégriste musulmane* » (propre aux Frères musulmans) « *est d'une valeur certaine pour conduire à une réflexion sur l'Etat* ». L'idée d'une Syrie, dont l'Etat est accaparée par une confession minoritaire, et qui est ainsi l'otage de purs conflits communautaires, a ainsi une longue descendance, bien au-delà de ceux qui assimilent, encore aujourd'hui, l'Etat assadien à un « Etat de barbarie ».

frisant même le ridicule lorsque les menaces relatives aux « lignes rouges » – que constituerait l’usage de l’arme chimique – n’ont eu aucun effet ...¹² D’ailleurs, la politique réelle des Etats-Unis est justifiée explicitement par nombre d’experts inquiets de la situation que causerait la chute d’Assad. On ne sache pas que les gouvernements russe ou iranien, ainsi que leurs officines, aient multiplié mise en garde à l’encontre de la victoire de leur héros de l’Oronte. Quant à l’internationale islamiste », et les puissances de second ordre qui les appuient, peut-on sérieusement comparer leurs forces à ces machines d’Etats puissants, aguerris et militaristes ?

Il n’est pas plus pertinent de comparer la capacité du régime à surmonter la révolte de 1982 à l’épreuve présente. Le caractère confessionnel marqué des événements d’il y a trente ans, la catastrophique influence des Frères Musulmans sur l’insurrection d’alors, n’est sans doute pas étrangère à la reconstitution des ressorts qui ont permis, à cette époque, le triomphe de l’Etat d’Hafez Al-Assad sur ses ennemis. Ceci est une leçon actuelle.

Nous savons depuis Gramsci que le temps de la crise, qui peut être long, est celui où le vieux monde déclinant ne veut pas mourir : l’Italien nous enseigne alors que toutes les maladies sociales, les monstruosité sont alors possibles. C’est ce que vit la Syrie en ce moment parce que des forces puissantes ont œuvré à ce que le nouveau ne triomphât pas. Le Liban a été, d’une façon ressemblante, un laboratoire de ce type d’expérience sociale et politique, le confessionnalisme étant devenu, au fil des décennies depuis un siècle et demi, le meilleur allié des intérêts dominants. C’est l’éclatement du peuple en *communautés confessionnelles*, bien au-delà des confessions, qui a permis que tout change pour que tout continue. C’est ce que le théoricien marxiste Mahdi Amil (de son vrai nom, Hassan Hamdan) a expliqué (Amil 1996) ; son assassinat par des éléments islamistes, éléments de sa communauté d’origine, doit être alors souligné, ce type de crime ayant progressivement liquidé toute pensée de gauche un peu conséquente. La mort de Samir Kassir constitue, de ce point, de vue la fin probable d’une ère intellectuelle.

Conclusion. L’idée de révolution

Nous soutenons que l’insurrection syrienne en 2011 a une signification profondément révolutionnaire, c’est-à-dire que la question politique centrale est *originellement* celle de l’émancipation collective et individuelle. Le déchaînement du confessionnalisme manifeste cette politique de la contre-révolution et non la vérité profonde de la révolution. Néanmoins, ce que la contre-révolution ne pourra sans doute jamais effacer, même si elle devait triompher, c’est l’idée, partagée au plus profond de la société, que les événements ont brisé toute continuité entre passé et avenir, c’est l’idée révolutionnaire elle-même.

À l’heure qu’il est, la révolution est, certes, de plus en plus confisquée par ceux qui veulent l’incarner militairement ; d’ailleurs, on peut soutenir que les jihadistes dévoient l’idéal révolutionnaire et constitue un repoussoir parfait pour ceux qui n’ont jamais souhaité une

¹² Sur la réalité de cet usage, voir, entre autres, Burgat (2013, p. 14).

quelconque révolution ... La vraie révolution, c'est en fait de remplacer le vide laissé par Etat, de fabriquer ici et maintenant et un nouveau régime, c'est-à-dire rendre à la société sa capacité d'autonomie, comme certains conseils de quartier le font. À cet égard, nombre de dirigeants de la Coalition n'ont sans doute jamais cru aux capacités d'autoconstitution de leur peuple (Vignal 2012 ; Kachee 2013). Mais, là n'est pas le plus important car, comme l'écrit Gilbert Achcar : « *Pour l'instant, la principale réalisation du soulèvement arabe, c'est que les peuples de la région ont appris à vouloir. Et c'est déjà considérable* » (Achcar 2013, p. 346, souligné par l'auteur).

Références

Gilbert Achcar, *Le peuple veut – une exploration radicale du soulèvement arabe*, Arles (France), Actes Sud.

François Burgat et Bruno Paoli, (2013) « Introduction – Quelles clefs pour comprendre le drame syrien » dans F. Burgat et B. Paoli éd., *Pas de printemps pour la Syrie – les clefs pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013)*, La Découverte, Paris.

Mahdi Amil, *L'Etat confessionnel – Le cas libanais*, préface par Georges Labica, La Brèche, 1996.

Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, Paris, Karthala, 2006.

Michele Cangiani et Jérôme Maucourant eds., *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, 2008.

Caroline Donati, *L'exception syrienne – entre modernisation et résistance*, La Découverte, 2009.

Jean-Pierre Filiu, (2012) « Syrie – « La société tient bon face à l'Etat de barbarie » », *Mediapart*, le 19 août, consulté le 14 décembre 2013, [en ligne].

Jean-Luc Nancy, “Nous avons perdu la “guerre””, *Le Monde*, 12.10.2013, consulté le 6 décembre 2013.

Sadik Jalal Al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent – Islam, censure, orientalisme*, Editions parenthèses/MMSH/IFPO, 2008.

Akram Kachee, « Trajectoires de villes syriennes dans la révolution – Vers l'émergence d'une citoyenneté ? », *Confluences Méditerranée*, n° 85, Printemps 2013.

Martin Malia, (2006) *Histoire des révolutions*, Paris, Editions Tallandier, 2008.

Akram Kachee, Jérôme Maucourant, (2012a) “En Syrie, une insurrection multiforme”, 11 septembre 2012, *Mediapart*, Les invités de Mediapart, consulté le 11 décembre 2013, [en ligne].

Akram Kachee, Jérôme Maucourant, (2012b) « La question syrienne », *Revue du MAUSS permanente*, 12 septembre 2012 [en ligne].

Jérôme Maucourant, « Le capitalisme en rationalité et politique, Orient et Occident », *Cités*, 41, 2010, pp. 15-34.

Barah Mikail, (2012a), *Une nécessaire relecture du « Printemps arabe »*, Editions du Cygne.

Barah Mikail, (2012b) “A propos du livre *Une nécessaire relecture du printemps arabe*, Vendredi 5 octobre, séminaire du GREMMO animé par Fabrice Balanche, *Maison de l’Orient et de la Méditerranée*, Lyon.

Edmond Rabbath, (1985) *Les Chrétiens dans l’islam des premiers temps*, Beyrouth, Publications de l’Université libanaise.

Michel Seurat, (1989) *L’Etat de barbarie*, Le Seuil.

Leïla Vignal, (2012) « Syrie, anatomie d’une révolution », *La Vie des idées*, 27 juillet, [en ligne].

Slavoj Zizek, (2002) *Bienvenue dans le désert du réel*, Flammarion.